

Title	史的唯物論とイスラーム : M. モタッハリーのイスラーム的世界観
Author(s)	嶋本, 隆光
Citation	大阪外国語大学論集. 30 p.83-p.107
Issue Date	2004-02-27
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/79935
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

史的唯物論とイスラーム —M. モタッハリーのイスラーム的世界観

嶋 本 隆 光

Historical Materialism and Islam M. Moṭahhari's (1919-79) critique and Islamic World View

SHIMAMOTO Takamitsu

The critique of historical materialism by Mortaza Moṭahhari is the theme of this paper, which consists of three sections:

- 1) the first section deals with the historical background of the time when Moṭahhari was active and creative in his philosophical thinking, i.e. 1960-70's, primarily focusing on the activities of the Iranian communist party, known as the Tudeh Party.
- 2) the second section covers Moṭahhari's meticulous analysis and criticism of socialist economic system and historical materialism.
- 3) the last section deals with his criticism of contemporary Iranian intellectuals and his own thoughts concerning Islamic world views.

Through these examinations, one can see that his criticism of historical materialism was two-dimensional, i.e. his criticism towards materialistic philosophy of the West on the one hand and his fear of the trend of Iranian intellectuals' Westoxication on the other. We can see in his endeavor one good example of Muslim reaction vis à vis the encroachment of Western materialist values and a serious attempt at the demarcation of Islamic values.

人間は人間としての教育と訓練を受ければ受けるほど、その人の精神的必要性、精神的楽しみ、そして最終的に精神的生活が、その人の物質的必要性、快楽、そして物質的生活をその影響下に置いてしまうものである。

（モタッハリー、『イスラーム的世界観序説』）¹¹

はじめに

人間の生存にとって物質を欠くことはできない。同時に精神を欠いた人間は存在しないに等しい。精神と物質の相関は、人類の思想史上枢要な位置を占めてきた。結局、哲学上の重要な問題の多くはこの両者の関係に収斂される。形而上世界と形而下世界、普遍と個別、魂と肉体、無制約性と具体性、聖と俗などの対立関係は、16 - 17 世紀以降の西洋に

においても盛んに議論され、最終的に神の「敗北」、人間の「勝利」へと導かれたとされる⁽²⁾。

特に 18 - 19 世紀に合理主義的思考が全盛期を迎え、人間の理性が判断の究極的基準とみなされる習慣ができた。科学技術の発展により、世界のすべての事象は人間の統制下にあり、人類の進歩は確実に保証されていると信じられていた。

さて、ここで考えなくてはならないのは、上記のさまざまな項目ははたして真に互いに相容れない要素なのか、それとも実は両者は相互補完的に不即不離の関係にあるのか、という問題である。これは人類の歴史の中で常に存在してきた問題であり、同時に極めて現代的な問題でもある。

イスラームでは、少なくともモタッハリー (1919 - 79) の解釈によれば、両者の有機的関係を認めながらも、重点は常に前者の諸項目、すなわち形而上世界、普遍、魂、無制約性、聖にあった。この点を説明するために、モタッハリーは神の正義 (公正 'adl-e elahi) を論じ、はたまた近代西洋の唯物主義 (無神論) を批判した。これらの西洋批判は人間存在を理解するうえで、上述の諸要因の确实性を証明する作業の一環であった⁽³⁾。ある事柄を理解する場合、対立する事柄と比較した上で、その欠点と長所を知悉し、その後自らの拠って立つ立場を定立するのは普通の方法である。

本稿で扱う史的唯物論とは、上記の項目とまさに真っ向から対立する物質的要因、なかんずく生産様式、生産関係など、経済を社会存立の基盤 (下部組織) とみなす哲学思想であることは周知の事項である。モタッハリーにとって、史的唯物論を批判することは、結局人間の精神的価値の優位を証明する作業である。ただ、この作業は単に実社会から乖離した観念的な議論であってはならない。この問題にモタッハリーが真剣に取り組んだ動機を探っていくと、そこには現実の歴史が确实にあった。彼の議論は単なる哲学上の抽象的な議論ではなく、1960 - 70 年代にかけてまず彼自身が対峙していた、また多くのイラン人 (特に青年知識人層) が直面していた歴史との対決でもあった。当時のイラン社会に蔓延していた具体的な社会、政治、経済上の艱難 (現実の歴史) がまず前提条件としてあったのだ。

本稿では、まず第 1 節で 1940 - 70 年代にいたるイラン社会を、本稿の中心課題との関連で、イラン共産党 (ツェデ党 *hezbe-tudeh*) の活動に焦点を当てながら概観する。ついで、モタッハリーの理解した社会主義経済 (特に労働価値説) を資本主義の欠陥をも踏まえた上で紹介検討し、これに対置されるイスラーム経済の基本を明らかにする。そして第 3 節では、先行の議論に基づいて、モタッハリーによる史的唯物論の徹底的な解析、批判を提示する。さらに、唯物論 (社会主義、共産主義) に傾斜したイラン人知識人の現状と彼らの抱える問題点を指摘し、それに基づく批判を紹介する。最後に、まとめとして、イスラーム的歴史哲学の内容を示すことによって、モタッハリーの堅持していた立場を明らかにしたいと思う。

第1節 イランの共産主義運動⁽⁴⁾

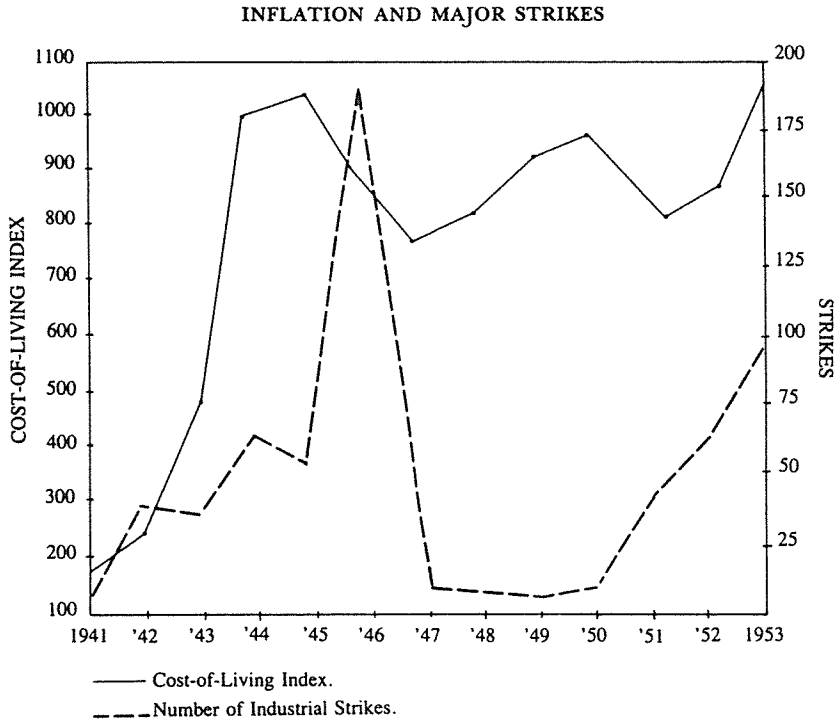
モタッハリ自身の手紙によれば、25歳のころ（1944年ごろ）から本格的に社会主義、共産主義の研究を開始したという。彼がこの時期に共産主義思想に強い関心を示したのは理由がある。この時期はレザー・シャー（1925 - 41 在位）が退位し、彼の若い息子ムハンマド・レザー（- 1980）が後継者となった時代で、イラン国内には思想活動の相対的自由があった。イランの共産党、ツーデ党は第二次世界大戦後の厳しい社会経済的条件の下で苦しい生活を強いられていた労働者や、知識人などに働きかけ、これを組織して反政府運動を積極的に行うことができた。若い学僧であるモタッハリが唯物的思想に関心を示したのはけだし当然であったといえる。以下、本節では彼の社会主義経済、哲学批判の理解を容易にするために、1940年代から1970年代初めにいたるおよそ30年間にわたるイランの共産主義運動の進展について眺めながら、この時代の雰囲気を感じてみたい。

ツーデ党は1941年10月に結成された。もちろん、イランにおいて共産主義思想が導入されたのは、このときが最初ではない⁽⁵⁾。すでに20世紀の初頭において、西洋思想がイランに浸透するに伴って、共産主義思想もイラン人に知られるようになった。しかし、レザー・シャーの退位の後に訪れた「自由な」時代において、その活動が顕著であった。この時期のツーデ党は、全体としては、レザー・シャーの時代の独裁政治の悪弊を除去することを目標としていた。ただ、1930年代以降社会に蔓延していた反共産主義、反社会主義の風潮をかわす意味でも慎重な態度をとっていた。たとえば、共産主義の中心思想を党の綱領から除外したり、党組織準備期の立役者エラーニー（Erānī）の追悼記念の祝典も宗教的儀礼にのっとって行われた。さらに、反レザー・シャーの立場で知られた著名なウラマー、モダッレス（Modarres, Sayyid Ḥasan, d.1937）の追悼行事を同時に挙行する気配りを見せていた⁽⁶⁾。さらに、ツーデ党の構成員はインテリが中心で、政府派遣の留学生が多かった点にも注意を要する。

活動の対象は広範にわたっており、中産階級（tabaqeh-ye motavasseteh）—知識人（roushanfekrān）、小地主（khordeh-ye mālekīn）、職人、商人（pishvarān）、下級政府役人（kārmandān-e pā'in）—さらに、労働者、小作人、女性、サラリーマンなどであった。また、ツーデ党の予備員（rank and file）の多くも知識人であって、イラン国内での知識人労働者の割合が8%程度であったにもかかわらず、党員の53%がこのグループに属していた。

サラリーマンの間でツーデ党支持者が多かったが、なぜそれほど広範にこのグループが知識人に受け入れられたのか明瞭ではない。というのも、初期の綱領はともかくとして、ツーデ党の基本的立場はマルクス主義であり、ブルジョアジーを倒し、プロレタリアの勝利、階級の消滅と社会的平等の導入、民族主義の解消と国際的共産主義の樹立であったからである。このような過激な綱領が上記のグループの人々に正しく理解され、支持されていたとは考えにくい面がある。それではなぜツーデ党が知識人の支持を得たのであろうか。

まず、経済的要因としては、レザー・シャー退位後の物価高との関連で賃上げ闘争が発生していた点が上げられる（次頁表参照）⁽⁷⁾。他方、政治・社会的要因として、レザー・



NOTE: The cost-of-living index has been compiled from the Bulletin of the National Bank. The number of industrial strikes has been compiled from newspapers, especially *Ittila'at*, *Mardom*, *Zafar*, *Kayhan*, *Besu-yi Ayandeh*, *Bakhtar-i Emruz*, and *Mard-i Emruz*.

シャー退位後のやや弛緩した政治的雰囲気の中で、この階層の人々の間にかねてより存在した封建的地主、部族の権力者、宮廷貴族、軍人など、旧支配階層に対する根強い不満があった。したがって、立憲主義、社会主義、民族主義という主張がさほど無理なく受け入れられたのである。さらに加えて、近代化、世俗化、工業化なども若い世代の人々に訴えかけていた。

改めて注意を要するのは、知識人にとってツーデ党の上述した過激な綱領がそのまま受容されていたのではないということである。この点でアブラハミヤーン (Abrahamiyan) の指摘は重要である。

ただし、イランの知識人にとって、社会主義とは必ずしも生産手段の公的所有を意味したのではなく、急速な工業化や広範な社会改革、なにかんづく土地の再分配、公教育の拡張ならびに上流土地所有者層を除去するために、国家が精力的に計画を立案することを意味していたのである⁽⁸⁾。

一方、国際関係の視点から見れば、1940年代中期にいたる時期、イラン人の間では西洋諸国（特に、英国、アメリカ）は、ソ連以上に脅威であり、不信感が持たれていた。このような条件の下に、ツーデ党はイラン人知識人、労働者の間で影響力を行使することがで

きたと考えられる。

1940年代初頭から半ばにいたる期間は、第二次世界大戦のさなかにあり、物価騰貴は著しく、物価の上昇につれて、ストライキの件数も増大した。この状況に乗じて、ツーデ党は労働者のストライキ、組織化を進めることができた。特に、大戦終了後は南部の油田地帯で就労する労働者を中心に、活動の目標を定めた。その結果、党の影響力は1946年に極点に達したといわれる⁽⁹⁾。

しかしながら、その当時政権を担当していたカワーム（Qawām）内閣が、これまでの「自由な」政策から右よりの政策に転換し、イラン南西部ホゼスターンなどを中心に労働組織を解体し、ストライキを武力によって中止させるに及び、事態は急転回した。

政府はこの後も間欠的に弾圧を継続したことや、戦後物価指数が低下して、インフレが緩和したことなどの要因が、イランの社会主義運動にマイナスに作用した。かくてストライキは激減した。こうしてツーデ党の活動は一時期衰退する。

以上の流れを見ると、40年代にツーデ党の指導力が発揮されたことを積極的に評価する研究者がいる一方で、その組織基盤や実質的な支持者の基盤はかなり脆弱であったとの印象がある。おそらく、「支持者たち」は目先の目標つまり、賃上げ、労働条件の改善などに敏感に反応したのであって、そのイデオロギーを正しく理解していたのではないと考えられる。党の役割が再び浮上するのは、1951 - 53年のいわゆる「石油国有化紛争」の時期である。

石油国有化紛争とは、イランの石油をめぐりアングロ・イラニヤン石油会社との利権料をめぐる闘争である⁽¹⁰⁾。イラン石油は英国資本の同社が独占的に採掘、精製、販売権を握っていた。イランの利権料は1000万リアルにすぎず、これは同国の歳入の6分の1に過ぎなかった。そこで大戦後の民族主義高揚の雰囲気の後押しする形で利権料引き上げ交渉が行われたものの、埒が明かなかった。このときモサッデク（Moḥammad Mosaddeq, 1880-1967）⁽¹¹⁾が石油国有化の提案を議会に提出したのである。やがて、同法案は可決され、1951年4月、モサッデクは首相に任命された。彼はナショナル・フロント（N・F）という多様な支持者からなる民族戦線の支持を得て、全国民的反英・反体制運動を展開することができた。結果、一時国王は国外に脱出した（1953年3月）。しかし、結局国王派のクーデターが行われ、8月国王は帰還し、事態はとりあえず収拾した。なおこのクーデターには米国CIAの介入があったとされ、以後イランとアメリカの関係は親密の度合いを増してゆく。

石油国有化紛争において、ツーデ党は、1946年当時同様、ストライキやデモを組織して、積極的に運動を支援した。たとえば、1951年CCFTU（the Central Council of the Federated Trade Unions of Iranian Workers and Toilers—1944年設立）は議事堂の外で大規模なストライキを繰り返し、石油会社の国有化や会社から軍事職員を排除することを要求した。目標達成にいたるまでNFとツーデ党の協力関係は順調で、宗教勢力の指導者カーシャーニー（Kāshānī, Sayyid ‘Abd al-Qāsem, d.1962）なども労働者の運動への参加を訴えていた。

しかし、モサッデク内閣成立後の政策について、ツーデ党にはブルジョアの同政権に対する不信感があったこと、さらにソ連の教条的マルクス・レーニン主義の強い影響により、

戦線を離脱することになる。この結果、イラン国内でのツーデ党の影響力は急速に衰退する。後年、1956 - 57 年から 1960 年にいたる期間に、ソ連が国際政治の方針を転換したことにより、民族ブルジョアジーに対する評価が大きく変更されることになった⁽¹²⁾。従来、ソ連の党本部は、中東における民族ブルジョアジーの脆弱性ならびに外国資本の支配を考慮して、プロレタリアのみが民族解放闘争を行う能力があると考えていた。これに対し、新方針では、各国のプロレタリアの実力の現状を考慮して、これまでの見解を誤りとして放棄した。その結果、労働者、農民、低、中産階級および民主主義的インテリの協力が可能であると考えられるようになったのである。

ツーデ党はこの路線を歓迎し、これを上記の勢力衰退を挽回する好機と捉えた。そこで、石油国有化紛争時の誤りを認め、教条に縛られることなく、広範な階層の人々に訴えることになった⁽¹³⁾。

しかしながら、1953 年以降、シャー体制の巻き返しは著しく、飴と鞭を用いた政策により、20 年以上少なくとも外面上は「安定した」政権の樹立を成し遂げた。シャーの体制は基本的には独裁的、非民主的な支配ではあったが、主にアメリカの援助やシャー自身の施策によって、少なくとも経済的には国民の生活水準は確実に向上した。

確かに、アメリカの圧力で開始された土地改革は宗教階層などの不満の温床となったが、小作人をなくして多数の独立した農民を生み出すこと、さらに土地を「失った」旧地主たちを商業的土地保有者として誕生させるなど、それなりの成果を挙げていた。さらに、1973 年以降に流入したいわゆる「オイルドル」についても、国王と彼の近親者が巨額の資金を私利の追求のために有利に運用した点是否定できないものの、さまざまな開発に資金が投資されていたことも事実である。したがって、国王の経済政策に関しては、比較的争点が少なく、ツーデ党など反政府勢力が食い込む余地は相対的に少なかったといえる。

他方、政治的、思想的規制に関しては、シャーの体制は非常に敏感であった。悪名高い SAVAK (Sāzeman-e Ettela'āt va Amāniyat-e Keshvar) という諜報機関を網の目のように張り巡らして反政府活動を封じた。国王の権力基盤は軍隊、宮廷、官僚にあったが、これらのグループを手厚く処遇する一方で、危険分子に対する取り締まりは徹底的であった。その極点ともいえるのが復興党 (Hezb-e Rastākhīz) の結成であった。旧来の 2 大政党制を廃し、一党独裁を企てたのである。アブラハミヤーンによれば、この動きは「時代遅れの軍事独裁制から全体主義型の一党国家」への変容であったという⁽¹⁴⁾。復興党の結成は、サラリーマンの中間階層の締め付けと財産を所有する中産階層—バーザール商人や宗教家階層への体系的干渉を伴った。

シャーは復興党に属さぬものはツーデ党員とみなしたといわれ、左翼勢力に対する統制は厳しかった。これは反ソを国是とするアメリカに支援されるシャー体制の本質であった。このように、国王は 1970 年代初期、少なくとも表面上、権力の安定を謳歌しており、「偉大なる文明 (tamaddon-e bozorg) へと「邁進」していたのである。

さて、以上のイラン国内における社会主義運動の進展状況から推定できることは、共産

党の影響力は大战直後の民族主義高揚期と、50年代初めの石油国有化紛争に際して明瞭に現れた点である。ただし、筆者の印象では、はたしてツーデ党がどれほど強固な組織基盤を持っていたか、また社会主義イデオロギーがどの程度支持者に理解されていたか疑問である。むしろ、広範な人々の現実の生活の中でくすぶる不満に乗じて、何らかの影響力を一時的に行使したに過ぎない印象が強い。少なくとも、中心幹部の人的資源は脆弱であり、それゆえに体制側の弾圧に直面して早晩に姿を消してしまったのであろう。

となると、モタッハリーが共産主義思想について真剣に学習した理由として、40年代半ばにおいては、物質的要因を主眼におく無宗教的立場を堅持するグループとして一種の脅威を感じていたためであろうと推測できる。しかし、50年代から60年代にかけては、政府の厳しい取締りの結果、少なくとも表面的には強力な政治勢力ではなかったのであるから、この時期、モタッハリーの関心は、主として唯物論的傾向をもつ運動の思想内容の分析批判に向けられていたと考えることができる。もともとこの人物は政治指導者というより思想家である点を差し引いても、モタッハリーの著作で社会主義（史的唯物論）は、資本主義と共にイスラーム思想との対照の下に議論されている。とはいえ、現実には社会主義思想は60年代においても反体制的若者の間において依然根強い支持者があったことは事実であり（特に大学生を中心とする若年層やゲリラ組織の構成員など）、その無神論的傾向は依然として脅威であったから、彼らに対して社会主義の主張には正当な根拠がないことを示す必要があったことは言うまでもない。

さらに、反体制的自由主義的知識人（A.Sharia'ti⁽¹⁵⁾など）が、社会主義的な概念装置を取り入れながら独自のイスラーム解釈を行い、青年層に隠然たる影響力を行使していた。全体として、モタッハリーは、西洋の侵略的イデオロギーの中でもっとも危険なものとして唯物主義＝無神論の問題を考えていたが、これらの自由主義的知識人に対しても何らかの対応が必要であった。古典的事例ではあるが、エジプトの近代化の過程でイスラーム勢力を代表する M.Abdulh にとって、真に脅威となるのは外国勢力そのものよりも、むしろ国内のムスリム青年たちのイスラーム離れであった⁽¹⁶⁾。モタッハリーが宗教学者としてイスラームの価値を擁護するのは当然であるし、イスラームに対する関心が、希薄になってゆく現状を開く方策を模索していたのも自然である。ただし、その際、時代を代表するさまざまな思想的傾向を極力客観的に評価しながら批判するという手法を彼は採用していた。この意味で、史的唯物論は、イスラームが他に優越した地位を占めることを論証する上で、論駁しなければならない対象のひとつであったといえよう。

第2節 社会主義経済とイスラーム

富は信心の一部と考えられるのか、
然り、富は真正なり、と預言者は言われた
船の中の水は船の減びとなるが、
船の下にあれば、助けとなるう。

ルーミー⁽¹⁷⁾

前節で行った時代背景を踏まえたうえで、モタッハリーによる史的唯物論の具体的な批判に入ろう。史的唯物論が理論の基盤として経済をすえることは周知の事項である。そこで、本節ではまずモタッハリーの理解した社会主義経済を資本主義、イスラーム経済の特徴と比較対照しながら紹介、検討してゆきたい。

さて、近代・現代の経済の特徴を論ずるさまざまな視点がある。財の所有 (mālekiyat), 労働 (kār), 生産 (tawlid), 交換 (mobadelāt), 分配 (tawzī'), 消費 (maṣraf) などである。イスラームにおいても人間の経済活動の根幹である財の所有や生産、交換、消費などが軽く扱われることはない。これらの経済活動はイスラーム経済の中で承認を得ているが、さまざまな条件が定められている⁽¹⁸⁾。

イスラームでは、通常の経済活動にかかわる上記の要素の重要性は承認される。しかし、富の崇拜 (拝金主義 pul parastī) は厳しく禁止されるなど、倫理的要素が常に意識されている。したがって、富を増大させる行為、たとえば農業 (keshavarzī) 牧畜 (dām darī) 工業 (ṣenā'at) をはじめ、商業 (tejārat) 交易 (dād o setad) は全体として奨励される一方で、個人の必要以上の消費や人類に危害をもたらすような行為、たとえば浪費 (tabdhīr, asraf) は禁止され、貪欲、窃盗 (serqat), 不実な行為 (khiyānat) に対しては厳しい刑罰が定められている⁽¹⁹⁾。さらに特記しなくてはならないのは、イスラーム経済は常に共同体全体の福利 (maslahat) を目指す点である。

このようなイスラーム経済の一般的特徴に加えて、さらに以後の説明で明らかにするように、そこには通常の資本主義経済や社会主義経済の諸概念が内包されている。重要な点は、イスラーム経済では、資本主義や社会主義で用いられる概念がどのように解釈された表現されるかである。モタッハリーはイスラーム経済の特徴を資本主義ならびに社会主義との比較の下に『イスラーム経済システムについての一見解 Naẓarī beh Neẓām-e Eqtesādī-ye Islām』の中で詳述している。本節では、主として本書に基づきながら、彼の経済思想を検討したい。その際、彼の属する12イマーム派シーア主義の伝統的解釈との比較検討を行うと同時に、先行研究の成果をも踏まえながら議論を行う⁽²⁰⁾。特に、所有、生産(関係)、労働などの概念を取り上げ、具体的な検討を行う予定である。

そこでまず具体的検討を容易に行うために、モタッハリー自身がイスラーム経済について争点と考えていたいくつかの問題の中で、重要と思われるものを以下に列挙してみよう⁽²¹⁾。

- (1) 人間の生とはひとつの統合体 (yek vāhed-e morakkab va ya monāzem) である。(精神的充足を獲得するために) 所定の日時に教会やモスクに行くだけで事足りるというのはほかの宗教には当てはまっても、イスラームについてはそうではない (つまり、社会生活と信仰生活は分離されていないという趣旨である一筆者)。
- (2) イスラームにおける富(財)とは何か。イスラームでは、財、富について、人間は権利を持っている (私的所有の承認一筆者)。コーランでは、これを「最良の恵み (kheir)」と名づけている。富の生産、交換、消費は奨励されるべきである。ただし、浪費は禁止され、厳罰に処されるべきである。
- (3) 議論すべきは (人間社会をよりよいものにするための) 綱領 (bar nāmeḥ) としての

経済であって、科学（知識）としての経済ではない。イスラーム物理学など存在しないが、上記の意味でのイスラーム経済学はある。

(4) 今日、社会主義や資本主義について議論がなされているが、これらはひとつに統合されねばならない。その際、次の諸点が問題となる；

- 所有権の問題。イスラームでは(私的)所有権を認めるが、自然の所有 (mālekiyat-e tabī‘at) については規定がある。また、機械の所有については今日別の規定がある⁽²²⁾。
- 富、財は第一に社会に属し、次いで個人に属するのか。それとも、100%個人に属するのか。答えは前者である (社会的福利の優先—筆者)。
- 今日、資本主義体制が存在する。これは不正なのか公正なのか。答えは不正である。
- 経済は指導力、理解力、善意を持つ人々の手に任せられるべきなのか。それとも各人が恣意的に行うものなのか。答えは前者である。
- 「労働は能力に応じて、消費は必要に応じて (kār beh qadr-e este‘dād va kharj beh qadr-e ehtiyājī) をイスラームは容認するのか。否。これは搾取 (eştesmār) である。
- イスラームは社会的管理を知 (sho‘ur) や意志 (erādeh) の観点から承認するのか。承認する。
- イスラームは搾取と合致するのか。もちろん合致しない。

(5) 生産や分配は社会の統制の下に行われるのか。この権利を政府や社会は持っているのか。答え。疑いなく持っている。また、人々の欲望や願望は、富の源となりうるのか。それとも富の源は、現実の人々の必要なのか。イスラームでは、社会の倫理と福利 (akhlaq o maṣāleh-e ejtimā‘ī) は一致すると考える。従って後者を支持しない。

(6) 資本を個人に集中させること、さらに「労働は能力に応じて」の原理を実践することは、富の増大の障害となる。イスラームでは、富の源は自由で、すべてのものの選択 (ekhtiyār) にあり、富は退蔵 (eḥtekar) や財宝、未利用地の形で生じないと考え。 (利子など、不労所得の禁止・・・リバーを論じる際に言及する—筆者)

上記の項目を一瞥して直ちに気がつく点は、現実に存在するさまざまな経済システム (資本主義や社会主義) を批判しながら、その長所を積極的に評価し取り入れて、何らかの新しい体系を築き上げようとする意図が見られること (あるいは、元々イスラームにそれらの要素があったと考える)、さらに倫理、道徳的な要素が色濃く打ち出されている点である。言い換えれば、イスラーム経済は、資本主義と社会主義のどちらか一方に偏るのではなく、両者の中道を行くという立場であり、イスラーム的な倫理的価値がすべてに優先するという点でもある。この考えは、モタッハリイの現実的哲学 (falsafa-ye riyārisitī) に一貫している。では、以下においていくつかの経済概念について、モタッハリイの解釈を具体的に見てみよう。

[財・富 (servat ya māl)]⁽²³⁾

財は必ずしも私的所有を前提とするべきではない。財にはその存在を完全に自然に依存

するものがある。例えば、森林の果実、野の花、牧草などである。さらに、富には人間の努力が介入することによって価値の生じるものがある。ある人が木を植えて、自然の力を借りて生産するような場合である。そして今ひとつの財の形成は、自然に資本を投下することによるもので、労働と自然の働きによるものである。機械化農業、織物、化学薬品、砂糖、パンの製造などがこれに当る。

いずれにせよ、自然の介入無くして、労働と資本だけでは富は生じない。ただし、技術の進展により、労働や労働者の生産における直接介入は減少し、資本の介入はいっそう増大する。

[所有 (mālekiyat)]⁽²⁴⁾

所有とは、あるものを自ら生み出したり、あるいは自然の中から取り出したり、または発見した結果、そのものとの関係を他人よりも優先的に持つことである。これは人類固有のもので、所有には私的所有 (māleliyat-e fardī) と公的、共同的所有 (mālekiyat-e jamī'i va eshterāki) がある。自ら作った物や、自然から獲得して得たものの所有権については議論の余地はない。しかし、所有権を確実なものにするために、所有の対象に対する権利と根拠並びに所有権に関する規定が必要となる。その規定の基準は公正 ('adālat) でなければならない⁽²⁵⁾。

ただし、富を生み出した者や自然の中に発見した者に先取権 (awlawiyat) があるとはいっても、イスラームの立場からいえば、土地や鉱山などは扱いが異なる。例えばコーランに「また大地はこれをすべて生あるもののために打ち据え給えば」⁽²⁶⁾とあるように、土地に労働が加えられるまでは、自然の収穫物はすべての人類のものである。しかし、それが可耕地となった後には、別の制限が生じる。ある人がある土地に労働を加え利用可能とした上は、その土地の合法的利用 (estefādeh-ye mashrū') に対する先取権はその人に属する。ただし、その人はその土地をいかなる非合法的な用途に用いてもよいのではない。例えば、浪費に用いてはならない。すなわち、いくら富を生み出したとはいっても、その人は神ではないのだから、それを自由勝手気ままに用いることは許されない。それは自殺と同様であって、私は私でありながら、私自身の所有物ではないのである⁽²⁷⁾ (資本主義的経済システムに対する批判—筆者)。

一方、社会的協業 (sherkat-e ejtema') はどうであろうか。自然の産物や個人の労働の成果を平等に他人に供与するのは公正に反するのであって⁽²⁸⁾、それは搾取 (eştesmār) である。というのは、社会が個人に獲得させる権利は、自由かつ強制されることなく、当該社会において完遂された労働に比例しなければならないからである。

さらに、このような他人の労働の成果の不当な篡奪 (分配) のみが不正 (zōlm) なのではない。個人が神与の能力を最大限用いることを禁じたり、その自由を奪うこともまた不正であり、自然権 (haqq-e tabī'i) の篡奪である。このようなことは社会の発展の障害となる (社会主義経済システムに対する批判—筆者)。

具体的に言えば、限定された数の個人の所有権によって第一次的資源 (mawād-e

avvalieh) が保持される (habs o tawqif) のが資本主義制度の必要条件である。他方、人的資源や労働力が社会によって保持され、競争 (mosabeqeh) が阻止されることが社会主義体制 (rejīm-e eshterāki) の前提条件である。前者では個人の労働に対するインセンティブが奪われてしまうし、後者では個人間の能力の差異を考慮しないので、個人の活動と努力の障害となる⁽²⁹⁾。

ただし、製造機械のようなものは社会の発展にとって不可欠であり、しかもこれを単純に個人の所有物と見なすわけにはいかない。このことは決して私的所有権の否定ではないし、特定の所有権の廃止でもない。この場合の所有は、共同的社会的であって、私的ではない。

同様にイスラームでは、略奪品は公的財と見なされる。イスラームでは、略奪品を公共的財と同様に扱う一方で、私的所有を全面的に否定しないし、また私的所有権を受け入れるからといって、公的所有を否定するのでもない。個人の労働の基盤のあるところでは私的所有権を承認し、個人の労働の基盤のないところでは所有を公的なものとするのである。このように、イスラームの立場は、資本主義と社会主義の間であるといえる⁽³⁰⁾。

[価値—労働価値説をめぐる]⁽³¹⁾

価値が生じる基本的な条件は、まずそのものが必要とされること、また光や空気のように多量に存在し、値段がつけられないようなものではなく、確定できることである。

価値決定の要因として形態（大小、美醜など）や利用価値などを考慮しなければならないが、西洋（資本主義）経済等では、需要と供給の関係に収斂する。一方、マルクス主義経済学においては、あらゆる製品の生産に要するすべての支出は消費された労働と関係を持つと考える。つまり、世界にはさまざまな階層の労働者たちの労働と自然の中に存在するもの以外には何も存在しないので、労働が自然界にあるものをある状態から他の状態に変換させない限り生産費の中に数えることは出来ないと考えるのである。

モタッハリーは労働が価値を生み出すという理論をさまざまな角度から考察し、次のように批判を加えている。

- 1) いくつかのものは自然界に見られ、その価値は投下された労働量と合致しない。例えば、魚やガゼル (āhū) のようなものである。従って、海洋や森林などについては、政府がこれらの国有であることを宣言し、公的財産とするべきである。
- 2) もし労働が価値を生み出す唯一の要因であるなら、なぜ最初からより高品質のものや、人間の創意工夫が施されたものが、より多くの労働が投下された品物を市場から駆逐するのか。
- 3) おそらくこの経済理論（労働価値説）の意味することは、せいぜい労働そのものも商品であって、需要供給の原則に従うということくらいである。つまり、労働力が過剰になればその価値は下がり、逆に過少となれば価値が上昇する。しかし、そうだとすると、この議論は労働が価値決定の一つの要因であるといえる程度のことであって、それ以外にも価値を決定する要因があることを否定するものではない。

- 4) ある製品の価格の上昇は、個人の発明、工夫の才によって決定される場合がある。
例えば車の生産において、ある技師が他の技師よりも多く頭脳を用いて新しいモデルを作り出すような場合である。
- 5) 技能労働 (kār-hā-ye honarī) は、一般的に言って、個人の発明の才やよりすぐれた好みと関係するのであって、より多くのエネルギーの消費（つまり労働）と結びついているのではない。作家や画家、彫刻家や建築家の場合がこれに当る。

さらに、モタッハリーは資本主義経済のシステムを引き合いに出して、需要供給の関係が価値を決定するという考えに対しても、必ずしもその理論は正しくないという⁽³²⁾。例えば需要が多くあるとき、なぜ一足 12 リアルの靴下はその値段で販売され、それ以上の値段で販売されないのか。逆に、供給が多い場合、なぜ価格は一定の水準以下にならないのか。さらに、例えば突然疫病などが発生して、需要が増大する場合に、労働者の労働力の供給が十分増大しているのに、なぜ価格は上昇するのか。どのように価格そのものが上昇するのか、不明な点が多いという。

モタッハリーがここで提示しているさまざまな批判や疑問は、結局西洋の経済理論では、各人の個性や能力が十分に反映されていない点にあるといえよう。イスラーム経済論では、人間をトータルに捉えようとする基本姿勢が貫かれており、常に人間の行動の仕方（すなわち倫理）が重視される。この点に関しては、次節においてイスラーム経済哲学を論ずる際に言及する。

さらにモタッハリーの労働価値説批判を続けよう。労働価値説によれば、価値が生じるのは労働による。市場で交換されて価値が生じるように見えるすべての商品は、そのうちに労働力が隠されている製品にすぎない。従って、単に労働ではなく労働力という商品は、価値を生み出す唯一の商品である。労働力は過去においては（奴隷制時代、封建時代、単純な商業経済の時代）売買の対象ではなかった⁽³³⁾。これが商品となるためには、（1）労働者（労働力の所有者）が自由であること、（2）生産手段の所有者ではないので労働力を売却せざるを得ない、という条件が必要である。

この条件下で、すべてのものの価値は、それを生産するのに消費された労働量に等しいという金科玉条 (qānūn-e mefrāgh) が形成された。すなわち、賃金はせいぜい生活するだけの額であって、労働者の（労働）力の現実の価値に等しいとされる。

モタッハリーによれば、すでに述べたとおり、この学説では人間の持つ自然の能力、工夫の才が考慮に入られていない欠陥がある。それはちょうど馬の価値がその馬を育てるために投下された支出に等しいというのであって、馬の肉は価値の面から言うと、それを育てるのに消費された藁、大麦、牧草に等しいといっているようなものである、と述べている⁽³⁴⁾。

加えて、モタッハリーは、労働価値説の重大な問題点の一つとして、労働力に関しては需要供給の法則（すなわち、競争原理）が必ずしも作用しない点についても指摘している。

さらに、労働者の賃金は、彼の体を維持させ、生存できる程度に彼によって消費されねば

ならないものの価値に等しいという考え、すなわちすべてのものはその生産に際して、消費される労働量に等しいという説について、次のように反論する。つまり、この説自体「価値は製品の生産に費やされる労働に等しい」という見解を否定する原因であるという⁽³⁵⁾。しかし、価値とはそのものに実際に (bi'l fa'l) ある (存在する) ものであって、労働力の投下の多寡とは無関係に存在する。多分、価値と投下労働が等しいという考えは、工業製品 (ṣana'at) については正しいかもしれないが、自然については正しくない (既述の馬の例)。

第三に、なぜ労働力のみがその中に剰余価値 (arzesh-e ezāfi) を生み出す点で他の商品と異なる特権的地位をえるようになったのか、という問題がある。モタッハリーによれば、この特徴はすべてのもの (例えば資本 sar māyeh) に多かれ少なかれみられるのであって、労働力にのみこの特徴と特権を認めるのは、それが生物 (tabī'at-e zنده) と関係がある。生物は被造物 (mowalled) である。一つのもので百もの生産を行う (maḥsul mī-dahad)。有神哲学 (falsafah-ye elahī) によれば、死物 (tabī'at-e mordeh) は、順序から言って (az lehāz-e moqaddamiyat), 活物の中に備えられているのであって、必然性によるのではない。

最後に、なぜ工場が生み出すすべての価値を労働者の労働力に帰さねばならないのか、という疑問が残されている。利益とは、活物と死物の協業の結果生まれたものではないのか。例えば⁽³⁶⁾、ある画家は貧しく画材を所有しないとする。そこで画材を持っている人に借りて作品を仕上げた。その絵は十万里アルで売れ、画家は千里アル受け取った。持ち主は彼の欲望からその画家に支払ったのであって、彼の仕事 (労働) の実際の価値を支払ったのである。ここで付加価値が生じている。実際彼の労働の価値は、紙やその他必需品、その過程が必要であった活動などを差し引いたその作品の全価値と一致する。このような場合、両者 (手段の所有者と画家) の間で分配がなされるが、それは同等ではありえない。その分配は市場の価格や費やされた労働量、その作品が生まれるに至った因果の観点 (az lehāz-e 'ala va ma'lūl) からなされねばならないのである (後述するように、ここで言われているのは、イスラームの経済活動の根底にあるムダーラバ契約である一筆者)。

このようにモタッハリーは労働価値説に疑問を投げかけ、それに何らかの答えを与えようとしている。資本主義や社会主義の提示する多くの問題は、産業革命後の機械を手段とする大量生産から生じる人類が直面した困難を表していて、そこには明らかに19世紀から20世紀的な人間疎外の状況が浮き彫りにされているのである。これに対応するべくモタッハリーが用いた事例は、伝統的にイスラーム法学で受け継がれてきた事例が用いられているため (たとえば、略奪品や財宝、ムダーラバ契約、など)、現代人の目には現代の経済理論、慣行から見て的外れの印象がある。無論、彼は近代の工場で生産される工業製品については、ある程度労働価値説が適用しうることを認めてはいるが、その議論は資本主義社会の実情から乖離した印象をぬぐえない。私見では、上記批判の根底にあるのは、イスラームの伝統的取引の形態であるムダーラバ契約である。イスラームの開祖ムハンマドもこの契約に従って公益に従事したことはよく知られている。ムダーラバ契約とは；

交易や商取引を通じて利益を確保するという究極的目標を達成するために資本と

労役が結合したものといえる。商取引以外に、この言葉は製品の製造における資本と労役の結びつき、あるいは商取引と製造の結びつきについても用いられる⁽³⁷⁾。さらに、古典理論では；

(ムダーラバは)、イスラームの用語としては、二人またはそれ以上の人々の間の契約を意味し、それに従って、一人の人または仲間、つまり資本家 (ṣāḥib al-māl, rabb al-māl) が代理人 (ʿāmil) に対して資本を与える。後者はその資金を用いて事業を行い、利益が生じた場合、両者の間であらかじめ明確に定められた割合、例えば三分の一とか三分の二などに応じて分割する。

この契約の根本理念は、資本提供者は自らが提供した資金のゆえに分け前に与る権利を有し、一方代理人はその労役に対する代償として利益の割り当てを受けることができる点である。この際、通常の事業の遂行の過程で生じた損失については、全面的に資本提供者が負うのであって、代理人には一切責任がない⁽³⁸⁾。

この契約概念は、特に1980年代以降問題となった「無利子銀行」の理論的基盤となったことはよく知られている。

さて、話をもとに戻そう。モタッハリーは、引き続き労働価値説の問題を詳細に検討してゆく。この説の今ひとつの問題は、労働の価値を測定する唯一の基準を時間に求める点である、という。争点は、時間が労働の価値を測定する唯一の基準ではありえないということである。つまり、時間は単に活動の速さを計測するのみならず、量をも計測するが、モタッハリーが看過してはならないと考えるのは、これに加えて費やされるエネルギー量である。例えば、二人の技術熟練の度合いが明らかに異なる労働者の場合が想定できる。出来上がった製品の価値は等しいのに、熟練した労働者はより速く、従ってより多く生産する。明らかに一つの製品に投下された労働量に差異が生じる。

これに対して、価値は製品の生産に費やされた社会的（労働）全体に「平均的労働 (kār-e motavasseṭeh)」を勘案することによって決定するという考えがある。すなわち、価値は社会の平均的技術や平均的速度、労働者の平均的能力によって定まるが、しかもこれらの条件は変動しうるといふ。

この考えに対してモタッハリーは、上の議論は交換経済 (eqtesād-e mobādeleh) における需要供給の生み出す競争 (harj o marjī) が労働量とその価値の均衡をもたらす原因であるという意味であるなら、現実はそうではないという。すなわち、利用価値が同じで費やされたエネルギーが異なる二足の靴下が市場で同一の値段であるのは、市場原理の結果であるとはいえないというのである。

さらに、社会における技術や（労働者の）熟練などの条件が変化するのであれば、社会が労働時間と関連するとは言えなくなる。労働時間は個人的にも社会的にも不要となってしまう。社会が必要とするのは、人々が要求し、必要とする製品の定まった分量である。その製品は人間の労働によって生産されたものであれ、自然にある（存在する）ものであれ、それらは同じである。また、短時間で生産されようと長時間かかろうと関係がなくなる。さらにまた、物の価値は個人の労働によっても社会的労働によっても決定されるもの

ではなく、それは競争を背景とした人間の行動を統制する原理 (oṣūl-e tanzīm konandeh-ye raftar-e basharī) に合致した需要の水準であると考えられる立場もある。このように、労働に基本を置く西洋の経済学は、一貫性がないというのがモタッハリーの結論である。

つまり、(1) もし労働が価値の基盤であり、時間が価値を計測する単位であるならば、個人の労働を価値の対象とするべきであって、いわゆる社会的に必要とされる労働に求めべきではない⁽³⁹⁾。また、(2) もし、社会的に必要とされる労働を基準に定めるのであれば、すなわち、もし社会が消費 (maṣraf) と需要の観点から確実な事実 (vaz') であるならば、当然のことながら社会的に必要とされる労働もまた定まることになる。しかし、上で検討した西洋の経済学説の論者たちは、さまざまな社会的条件 (技術、熟練度、など) が変化するといっているのであるから、社会は一定しない量の (beh meqdār-e nā-mo'ayenī) 労働を必要とするといっているようなものである。まさしく、この一定しない量というのは、単なる労働の存在 (ṣerf al-vojūd-e kār) ではなく、実際には定まった量である。この定まった量は、需要供給の原理や人間の行動原理に合致した水準原理の支持者たちによれば、労働とは社会で必要とされるもの (maṭlūb), すなわち商品を生産できるものである。すなわち、社会はまず最初に本質的に労働をほしがるとはではなく、商品をほしがるというのである。したがって、労働量を決定する要因は、時代の条件に応じた商品そのものであるという。このようにいうことによって、社会が社会的に必要とされる労働力を必要とするという主張の意味がなくなってしまう、とモタッハリーは述べている。

以上の議論は、結局、資本主義的な自由主義経済における市場原理に与する立場と社会主義的な計画経済のあり方をともに不十分なものとして批判することを眼目においている。既述の通り、イスラーム経済は資本主義と社会主義とも一線を画しながら、その中間的位置を占めるといわれる。実はこの立場は、イスラームの基本的世界観、すなわち現実的に世界を眺め (vāqe' negār), あらゆる角度から対象を眺める (hameh-ye jānebeh bīnī) 態度である。実は同様の態度は、イスラーム史の初期においても見られ、先行するユダヤ教やキリスト教などとは一定の距離を保ちながらそれらの批判を行い、後発のイスラームの立場を優位に導いた事実を想起させる。

この態度とは別に、イスラームに特徴的な経済的態度とはどのようなものであろうか。イスラーム経済の特徴として、ムダーラバ契約が根底にあることはすでに言及したが、さらにその特徴としてあげることができるのは、等価交換の原則、即物 (現場) 主義であり、さらにこの原則に基づいた強い倫理性にあるといえる。イスラーム倫理の基本的問題については『イスラームの商法と婚姻・離婚法—「諸問題の解説」翻訳と解説』の中で詳しく論じたので参照されたい⁽⁴⁰⁾。ここではこの点を簡略に示すために、モタッハリー自身の「リバー (利子, 不労所得)」に関する見解を紹介しよう⁽⁴¹⁾。

取引上のリバー (riba-ye mo'ameli) について、たとえば小麦を2倍の金額で交換しても真正であるのに、(同様の条件で) 小麦と大麦を交換すればなぜ真正ではないのか。また品質のよい小麦と品質の悪い小麦、あるいは品質のよいナツメヤシと質のよくないナツメヤシも、預言者の伝承によれば交換できない⁽⁴²⁾。多分その理由は、二つ

の似ていないものを交換すれば、相違が歴然としているので、慣習的に一定の仕事または付加的な仕事それぞれの商品に対して加えられることはないからであろう。これは似たような仕事や付加的な仕事加えられる異なったものとの交換とは異なる。よりよい品質と悪い品質（たとえばナツメヤシの場合など）は、商品のよしあしは一般に自然の結果であって、人間の操作によるのではない（もともと自然的差異のあるものを操作して付加価値をつけるのは正しくない—筆者？）。

このように、イスラームでは、労せず益する利子や投機（退蔵など）その他に対する強い警戒感がある。さらに、神与の自然が生み出すさまざまな財の扱い方については、個人の恣意が入り込まぬように慎重な態度をとる。そして、個々の人間が果たす経済上の役割、能力の発揮が阻害されないように注意が払われている。このほかに以上の議論において、個人の財産権の保証以上に社会全体（共同体＝ウンマ）の利益に重点が置かれている点も忘れてはならない。

これらの考え方は、見方によれば資本主義と社会主義の折衷ともいえるし、人間の多様な経済活動を総合的に捉えようとしているともいえよう。

第3節 史的唯物論とイスラーム的世界観

人間の生存の基底にあるのは、物質的条件（特に経済的条件）であるのか。したがって、人間の良心、感情などにいたるまで社会、経済的条件の産物であって、人間はこれを一切制御できないのであろうか。史的唯物論は、21世紀の現在、その真正性をほぼ否定されたといえる。しかしながら、宗教や哲学など人間の精神的活動に関心を寄せる者にとって、この哲学が潜在的に内包する問題は、いまだに回避することはできない。これはまず第一に世界観（価値観）の問題であり、哲学の問題である。と同時に、モタッハリーにとっては、1960年代のイランにおける現実の歴史の問題でもあった。すでに第一節で概観したように、ツーデ党に代表されるイランの共産主義運動は、1960年代には政府の厳しい弾圧を受けていて、表立った活動が困難な状況であった。しかし、隠然たる勢力は、その支持者、主として知識人を中心に存在していた。さらに、自由主義的な知識人の中には、イスラームと唯物思想を組み合わせ、論陣を張るグループもあった。後進的なイランの社会・経済の状況を考えれば、物質的条件の改善が生活条件の改善に直結すると考えられたのも、けだし無理からぬことであった。

だが、これらの風潮に対するモタッハリーの対応はきわめて微妙であった。つまり、まず親米的で「不正な」国王が反共活動を SAVAK などの機関を用いて継続するのは当然であるし、宗教家階層が反共思想を抱くのもこれまた当然である。しかし、ウラマーたちの中でいわゆる開明的ウラマーは、反国王派であるのに、両者は共に反共という点では一致しているのだ。さらに、反体制的知識人（*roushanfekrān*）は親イスラーム的態度をとりながらも、そのイスラーム解釈は必ずしも伝統的教学とは合致しない。上記の通り、彼らのイスラーム解釈にはさまざまな西洋思想、なかんずく唯物論的思想が入りこんでいたのである。

本節では、この複雑な関係を踏まえた上で、モタッハリーの史的唯物論批判（マルクス個人の批判ではない）の要点を紹介、検討しながら、これに対置されるイスラーム的世界観について論じることにする。

モタッハリーは『イスラーム世界観序説』の中で、史的唯物論を詳細に分析し、まず史的唯物論の意味、これに対する批判を行い、最後にまとめとしてイスラームと史的唯物論の関係、ならびにイスラームの歴史哲学について論じている。以下その議論を具体的に見てゆこう。ただし、全体的基調として、モタッハリーは自らの批判はマルクス主義のすべてを否定しようというのではなく、この主義の基礎を成す史的唯物論に焦点を当ててこれを見直すことが主眼であると述べている。

(1) 史的唯物論の意味⁽⁴³⁾

- I. 史的唯物論によれば、社会や歴史の意味を確定する根拠として経済基盤の研究をすすめる。刷新や信念、信仰といった人間の本能に重きを置かない。しかし、過去の世界の出来事（たとえばイラン立憲革命 1905 - 11）を見れば、政治、宗教、文化の要素が重要な役割を果たしたことは明らかである。無論、後者のみに焦点を当てることも等しく誤りであるといえるが、経済のみに重点をおくのは誤りである⁽⁴⁴⁾。
- II. 史的唯物論によれば、歴史を支配する法は冷酷であるため例外を認めず、それは人間の意志を超えたものである。もちろん、歴史は偶然の集合体ではなく、そこには必ず因果の法則が存在する。しかし、同時に歴史は真の実在と特別な性格を併せ持っており、多くの普遍的かつ強制力を持つもろもろの法則に支配されている。たとえば、マルクス主義では原始（共産社会）、奴隷制社会、（封建制社会）、資本主義社会、社会主義社会のような一定の発展段階を設定するが、これがさらに多くの段階に分類されてもなんら問題はないだろう⁽⁴⁵⁾。
- III. II. で述べた発展段階には、それぞれ顕著で異なった特徴がある。そしてそれぞれの時代にはそれぞれに固有な法則が存在する⁽⁴⁶⁾。史的唯物論では経済が社会の下部組織であるので、永久的価値を主張する他のいかなる主張とも相容れない。この点イスラームは永久的法規（つまり、イスラーム法、シャリーア）を信じるので、この考えとはまったく相容れない⁽⁴⁷⁾。
- IV. 史的唯物論では、私的所有が存在するにいたったのは、生産手段の発達によるのであって、社会は二つの階級、搾取者（estesmārgar）と被搾取者（estesmār shodeh）に分類されると考える。したがって、たとえば宗教や政治の扱い方を見ると、両者は独占的に搾取者によって統制されることになる。このように史的唯物論では、イデオロギーの基礎が階級および社会基盤と合致する原則を認め、さらに思考の意欲（思想、道徳、哲学、技術、詩、文学など）が思考の方向性と合致するという原則に導かれる。そして、この階級間の矛盾の克服のみが知性の方向性の矛盾をも解消するという。
- V. イデオロギーや宣伝活動、訴えのような上部構造的事柄は、社会や社会階級に方向性を与える際に限定された役割しか果たさない。つまり、人々に改革を促したり、革命

家にならせるのは、階級的に打ちひしがれた状況 (maḥrūmiyat) なのであって、教育や訓練のような外的な要因ではない。二極に分化した社会では、正義や愛といった人間的価値が役割を果たす根拠がない⁽⁴⁸⁾。

- VI. 革命的指導者は必ず被搾取階級から現れる。つまり、革命指導者は自分が所属する上位の階級の要求をすることはできないし、また搾取階級の者が自己の階級に反する訴えをすることもありえない。この点で、マルクスたちは独立した超階級的な知識人 (rowshanfekr-e mawfūq-e tabaqeh va mostaqel) を信じていない。さらに彼らは、自らの社会的立場を理解していない。すなわち、マルクスもエンゲルスも共にプロレタリア階層の出身ではなかった。さらに、彼らは哲学者であって、労働者でなかったにもかかわらず、最大の労働者の理論を構築したのである⁽⁴⁹⁾。

以上、モタッハリーが理解した史的唯物論の要点について述べた。要点を整理する過程ですでに若干の批判内容も紹介したが、以下で彼の批判の内容をさらに詳細に検討してみたい。

(2) 史的唯物論批判⁽⁵⁰⁾

- ① まず史的唯物論とは、一切証明がなされていない「理論」に過ぎない。一般に歴史哲学の理論は、現行の歴史的証拠に根拠を持ち、他の時代に拡張するか、あるいは過去の歴史的事実のみに依拠して現在、または未来に拡大すべきである。さらにその理論を証明するために、真正の科学的、論理的、哲学的議論がなされねばならない。史的唯物論はこれらの条件を一切満たしていない。マルクスやエンゲルスの時代に生じた出来事は、一切この理論では説明できないし、過去の歴史的事件を用いても同様である。
- ② 理論の提言者自身によって理論が修正されている。史的唯物論の基本が社会の基盤 (下部組織) として経済を認め、その他を上部組織とする。そして、後者が前者に対する依存は一方的である。しかしながら、マルクス自身が自らの弁証法理論に関して異なった意見を述べている。それは「相互影響」の理論ともいえるもので、これは明らかに史的唯物論の基本からの逸脱である⁽⁵¹⁾。すなわち「相互影響」の理論を容認してしまうと物質と精神の関係、労働と思想、社会の経済基盤とその他の制度の優位の問題は無意味となってしまう。歴史の多くの局面で上部組織が重大な役割を果たすのであれば、経済的要因は唯一の決定的要素ではなくなってしまう⁽⁵²⁾。この点を説明するために、モタッハリーはレーニンや毛沢東の見解を紹介し、現実の「社会主義」革命は、すべて先進資本主義諸国ではなく、後進地域で生じたことを鋭く指摘している⁽⁵³⁾。
- ③ 下部組織と上部組織の間の有無を言わせぬ調和の原則の解体。史的唯物論においては、社会の下部組織は、上部組織を知ることによって知れるし、逆もまた可能である。下部組織に変化が生じると、上部組織に変化が生じ、社会的均衡を失う。逆に下部組織が安定しておれば社会も安定を保ち、上部組織は手つかずの状態を保つ。この立場は、現代の歴史事件を見ればその誤りが明らかである。たとえば、イギリス、フランス、ド

イツ、アメリカなどの先進資本主義諸国では、資本主義がその頂点に達している。しかしマルクスが期待した新生児は9ヶ月（つまり臨月直前）を過ぎても生まれる気配はない。さらに、同じ資本主義諸国といっても、たとえばアメリカと日本では経済のシステムは同じであっても、宗教、政治、道徳、文化、美的制度が異なるので、一律に論じることはできない⁽⁵⁴⁾。

- ④ 階級イデオロギーの基盤は一致しない。史的唯物論によれば、いずれの時代の上部組織も下部組織に先行することはない。この意味で、いずれの時代の知識も絶対的にその時代に限定される。しかし、信条や宗教は言うまでもなく、多くの哲学、人格、思想、知識は、時代や階級に先行してきたし、特定の時代の物質的要求によって形成された多くの思想は、時代が生まれ変わっても光輝を放ち続けている。
- ⑤ 文化的発展の独立性。史的唯物論によれば、政治、法律、宗教同様に、文化的、科学的基盤も経済的基礎に依存する。したがってこの分野が独自に発展を遂げることはない。しかし、現実には生産手段から人間を差し引くと、生産手段自体が自動的に発展することはない。これは簡単な問題である。果たして人間が先に現れて道具を作り、生産するようになったのか、それともその逆かである。明らかに人間が先である⁽⁵⁵⁾。
- ⑥ 史的唯物論は自家撞着を起こしている。史的唯物論によれば、あらゆる思想、哲学、科学理論や道徳制度は特定の物質的、経済的システムの現れであるので、特定の条件を満たさないとそれ自体に価値はない。しかし、もしこの考えを史的唯物論自体に当てはめればどうなるだろう。この理論自体が特定の時代の産物ということになるし、それ以前の時代にもそれ以後の時代にもならぬ価値を持たないことになる⁽⁵⁶⁾。

以上の論駁を締めくくるのにモタッハリーは次のように述べている。

このように根拠のない (bi payeh va bī asās) 非科学的な (gheir ‘elmī) 理論が科学的理論として有名になったのは実に驚くべきことである。この理論が名声を博したのは、宣伝の巧妙さ (honar-e tablīgh-e tamashā’ī) 以外に考えられないように思われる⁽⁵⁷⁾。

（3） イスラーム的世界観

以上がモタッハリーによる史的唯物論批判である。では、この哲学者が史的唯物論に対置して考えるイスラーム的世界観とは何か。次にこれを検討しなければならない。すでにこれまで紹介、検討した内容からもその大要は窺える。そこで、これを踏まえたうえで、イスラーム的世界観の要約を行い、本節を締めくくりたい。しかし、その前に、これまで行った全般的批判に加えて、当時のイラン社会に見られた具体的で深刻な問題に触れておかねばならない。すなわちイスラーム陣営内部における唯物論的傾向を持つグループの存在である。運動の指導者にとって常に注意しなければならないことは、外部の敵以上に内部の危険分子である。また、内部に存在する緊張の弛緩である。欧米の豊かな物質文化と無神論的な雰囲気は、若年のイラン人の中で影響力を持っていた。その結果、イラン人の青

年層の間でイスラーム離れが進行していた。モタッハリーは、特にこの社会階層の人々をイスラーム陣営に呼び戻すために奮闘しなければならなかったのである⁽⁵⁸⁾。

さて、『序説』「社会と歴史—イスラームと史的唯物論」を見るかぎりでは、具体的なグループや人物は特定できないが、後に袂を分かつことになる A. シャリアティーとその支持者がモタッハリーの念頭にあった可能性がある⁽⁵⁹⁾。イスラーム革命運動の指導者と知識人の問題は別稿で論じる予定であるので、とりあえず本節では上の可能性をも含めて、唯物的傾向をもつ「イスラーム」グループに対する彼の批判を見てみよう。

① 唯物主義的イスラーム主義者

このグループの人々は、コーランを用いて自らの主張を正当化しようとする傾向がある。たとえば、コーランの中には50ばかりの社会的に重要な意味を持つことばがあるという。少し例を挙げると、mala', mostakebrān など、異教徒、多神教徒、偽善者と同一の支配階層を表す語と、mostaz'afūn,⁽⁶⁰⁾ nās などのように、敬虔で廉直、改革者と同義の語があるとする。

また、コーランは nās (大衆) に向けられたものであり、(革命運動の) 指導者や改革者、預言者などはこの大衆の中から現れるという。さらに、預言者によって導かれる運動の性格は、下部構造的であり、その目的は正義、社会的平等をもたらし、社会的差別を廃棄しようというものである⁽⁶¹⁾。コーランの中で預言者に敵対する人々の論理は常に保守的 (moḥāfezeh kārī) で因習的 (sonnat gerā'i), 過去を振り返るもの (gozashte negārī) である。一方、逆に彼を支持する者の論理は、常に改革的 (tajadded gerā'i) であり、因習打破 (sonnat shekanī), 未来志向的 (āyandeh negarī) である。コーランは、ちょうど史的唯物論が弁証法的に予見しているように、被抑圧者と抑圧者の相克は最後に前者の勝利であると信じている⁽⁶²⁾。

以上がモタッハリーの要約する唯物主義的「イスラーム主義者」たちの見解である。論敵の議論を紹介、論駁するに際して、モタッハリーは該当すると思われるコーランの章句をいちいち付している。ただ以下においては、煩瑣を避けるため特に必要と感じた場合を除いて、コーランの引用は行わず、モタッハリーの反論を紹介してゆく。

まず第一に、コーランが社会を相互に対立する二つのグループに分類するという考えは完全に誤りである、という。さらに、指導者や殉教者が貧困で抑圧されたグループから現れるという主張も誤っている。その理由として、モタッハリーは預言者ムハンマド自身の経歴を上げる。つまり、彼は確かに幼年期に貧しい境遇にあったが、ハディージャとの結婚後、預言者であることを確信したときは裕福であった。史的唯物論の論理に従えば、このとき彼は現状を維持するために保守的な態度をとるべきであったことになる。

むしろこのように物質的条件がすべてを決定するのではなく (モタッハリーは) ;

コーランの見解では、精神 (rū ḥ) が基本であって、物質 (mādeh) は決してそれに勝ることはない。精神的必要や精神的牽引力 (keshash-hā-ye ma'navī) は人の物質的必要とはまったく独立しており、これに依存していない⁽⁶³⁾。

と述べている。

第二の批判のポイントは、唯物主義的イスラーム主義者は、自らの立場を補強するためにコーランを引用するが、重要な点で誤読が多いという点である。例としては、nās や shahīd の語があげられており、前者が「大衆」を意味することはあっても、「抑圧された人々」に特化して用いられないこと、また後者は預言者やイマームの伝承では「殉教者」を意味して用いられることはあっても、コーランでこのように使用されることはなく、ここでは「証人」の意味である点を挙げている。

次の問題は、預言者の活動の重点がまず内なる精神的変革にあったのかそれとも外的社会的・経済的変革にあったのかという点である。モタッハリーはこの点では預言者やイマームのやり方は一定しており、調べればすぐに判明するという。つまり、彼らはまず、信仰、信念、精神的熱意をまず人々に教え込むことからはじめ、人間の始まりと終わり（創造と終末）について想起させ、しかる後に社会、経済の改革へと進むのである。

さらに、唯物的イスラーム主義者たちは、先述の議論に基づき、宗教には2種類あって、一方は支配者の宗教であって、これはアヘンのようなものであり、多神教である（shirk）。他方、被支配者の宗教は革命的であり、一神教（tawhīd）である、という⁽⁶⁴⁾。

このようにして、彼らはマルクス主義の誤謬を証明したと考えている。しかし、実際彼らの言っていることがマルクスやエンゲルスの言っていることと矛盾することがわかっていないし、彼らの宗教の解釈自体が依然としてマルクス主義的である⁽⁶⁵⁾。つまり、彼らがマルクス主義者と異なるのは、支配者の宗教と被支配者の宗教という興味深い分類を思いついた点だけである。結局、宗教の階級的起源（すなわち、物質的条件によって規定される）という点では、なんら違いはない、とモタッハリーは言うのである。

② まとめ—イスラームの歴史哲学

これまでモタッハリーによる史的唯物論一般の解釈と批判、ついでイラン国内で活動する唯物主義的イスラーム主義者に対する批判を詳しく述べてきた。それではこれらに対するイスラーム的価値とは何か。最後にこの点をまとめたい。すでにこれまでに示したモタッハリー自身の説明によってほぼその概略は推測できるが、イスラーム的世界観の基本は、社会は精神的基盤の上に成り立つという考え方である。したがって、精神のあり方を根本から変える必要があることを強調する。

「アッラーは人間の方で自分の状態を変えないかぎり、決してある民族の状態を変えたりなさない。」（雷鳴 13：11）⁽⁶⁶⁾

モタッハリーは精神的基盤の重要性を説く根拠として、上の有名なコーランの一説を引用する。すなわち、アッラーは、民族（人々）の運命を彼等自身で精神の状態を変えるまで、あるいは変えない限り、彼らの状態を変えることはないと解釈する。人間にとって最も重要な問題は、自らの起源と現在の状態、さらに将来どこへ行くのかという哲学的問題である。とどのつまり、神的なものの起源と復活に思いをいたすことである。ムハンマド⁽⁶⁷⁾もメッカでの三年間、預言者としての使命を果たすべくこれ以外の主題についてあまり扱わ

なかった⁽⁶⁸⁾。これは人間の信仰と思想を純化する運動であり、結局のところ一神教に収斂する。預言者たちは、史的唯物論で言う下部組織の改造から運動を開始したのでは決してなく、まず社会の上部構造の変革（精神の変革）を行い、しかる後に下部構造へと至ったのである。

人間はその内に神の精神の影を宿しており、天使たちも彼の前に跪拝したほどである。人間は動物的資質を備え持つ反面、流血、虚偽、墮落、卑しさ、圧制などに反発する純粋な性質を併せ持っている。このことを自覚することが肝要である⁽⁶⁹⁾。

このことが行われてから、人間は自らの個人的、社会的責任を果たさねばならない。つまり、具体的には、アッラーの運動に参加し、権利を剥奪されたイスラーム教徒のための運動への参加である。これがジハードである。権利の中には私的な財の保護も含むが、このことは財を蓄えて貪欲になれという意味ではない。イスラームは人々の権利を守るように勧めているにすぎない。

モタッハリーはさらに続ける。イスラームでは特別に選別された人種、階級、職業、地域、個人を容認しない⁽⁷⁰⁾。むしろイスラームの目指すのは、人間とアッラーの正しい関係であって、その関係とは人間のアッラーに対する服従である。服従の条件は純粋な心であり、これはイスラームにおける前提条件である。神からの呼びかけは、純粋で責任感があり、自然な生活を送る人々によって受け入れられる。この意味で最も資格を有するのが青年であるという⁽⁷¹⁾。

以上の議論からまず明白なことは、第2節において詳述したとおり、人間の物質的な権利について、イスラームはこれを保証する点である。しかしながら、社会の構造を決定するのは経済的要因では断じてない点を強調する。重要であるのは、むしろ史的唯物論で言う上部構造に属する事柄であって、とりわけ人間の精神活動、人間の内なる改造がまず強調された。そして、その改造の基本こそ神と人間の正しい関係、すなわち人間の神に対する服従（islām）だということである。

おわりに

以上でモタッハリーによる史的唯物論批判の検討を終える。彼は1960 - 70年代のイラン社会が抱える思想的問題に真摯に取り組んだ代表的人物の一人であった。自ら宗教学者であることから、イスラーム擁護の基本的立場は崩しようがないものの、西洋の唯物的思想の中で特に史的唯物論の問題点を取り上げ、批判を加えた上で、イスラーム的立場を宗教・哲学的に定立せんと企てた興味深い事例であると考ええる。

ただし、モタッハリーの議論において、史的唯物論の矛盾が明らかにされ、それとの対照でイスラーム的経済思想の大枠は示されてはいても、具体的にイスラーム経済をどのように運営するかという問題は全く手付かずのままである。無論、彼は経済学者ではなく、哲学者であるので、経済学の特殊な問題の現実的運用に関心を示していないのは首肯できる。とはいえ、国家と社会の再生のために論陣を張る以上、この点を彼の思索活動の限界として率直に認めざるをえないであろう。

注

- (1) Moqaddameh' i beh Jahanbīnī-ye Islām, Enteshārāt-e Ṣadrā, Qom, n.d.p.372, 『イスラームの世界観序説』(以下『序説』)。
- (2) 関係資料は無数にあるが、本論執筆時につぎの書物を参照した。伊藤勝彦, 『デカルトの人間像』, けい草書房, 1970, 関根清三, 『倫理の模索—聖書からのアプローチ—』, 中公新書, 2002, 長谷川宏, 『ヘーゲルの歴史意識』, 講談社学術文庫, 1998, Karl Lowith, *Meaning in History*, Chicago, 1949, B.Russell, *Mysticism and Logic*, London, 1989. など。
- (3) 前者の問題は, 「神の公正 ('adl-e elahī) の現代史的意義—M. モタッハリー (1919 - 79) の神義論—」『大阪外国語大学論集』第23号 (2000), において, また, 後者については, 「モルタザー・モタッハリーの近代西洋唯物主義 (無神論) 批判—B. ラッセル批判を中心に—」, 大阪外国語大学言語社会学会誌『E X O R I E N T E』, Vol.5, 2001, において, それぞれ紹介, 検討を行った。
- (4) イラン近代史並びにツーデ党の歴史については, つぎの資料を参照した。加賀谷寛『イラン現代史』, 近藤出版社, 1975, E.Abrahamian, *Iran : Between Two Revolutions*, Princeton, 1982, Robert Graham, *Iran : The Illusion of Power*, New York, 1979, M.M otahhari, *Ostad Motahhari va Rowshanfekran*, Entesharat-e Sadra, Qom, n.d., Yann Richard, *Shi'ite Islam*, translated by Antonia Nevill, Oxford, 1995, Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies*, translated from the Persian by R.Cambell, Sepehr Zabih, *The Communist Movement in Iran*, Los Angeles, 1966, など。
 なお, モタッハリーの経歴については, 上記拙稿『モルタザー・モタッハリー』の注 (2) において簡潔に記したので参照されたい。
- (5) Zabih, op. cit. p.64, ならびに Abrahamian, op. cit. pp.281 以下を参照。
- (6) Abrahamian, op. cit. p.287.
- (7) Ibid. p.351.
- (8) Ibid. p.342.
- (9) Ibid. p.365.
- (10) 石油国有化紛争については, 加賀谷上掲書, Graham 上掲書などを参照。
- (11) モサッデクは, スイスで法学博士号を取得した。その後法相, 蔵相, イラン北東部, アゼルバイジャン総督などを歴任して, 1949 年, 議会の石油委員会委員長に就任した。
- (12) Zabih, op. cit. pp.213-.
- (13) Ibid.
- (14) Abrahamian, op. cit. p.441.
- (15) シャリアティーは非常に多くの著作並びに講演記録が残っており, いくつかの研究もある。筆者は彼の著作の大半を所有しているので, また機会を改めて論じることにした。特に別稿でモタッハリーとこの人物角関係を扱いたいと考えているので, ここでは深く述べない。なお, 本稿の執筆に際しては, 上記 *Marxism (Shari'ati)*, *Shi'ite Islam (Richard)*, *Ostad (Motahhari)*, *'Ali Shari'ati, Islāmshenāsi, (On the Sociology of Islam, translated by Hamid Algar)* などを参照した。この人物の経歴については, 後者の「紹介」に詳しいので参照されたい。
- (16) H.A.R.Gibb, *Modern Trends in Islam*, New York, 1972. 本書において, ギブはエジプトのアブドウーフとインドのイクバルの事例を用いて, イスラーム近代主義の抱える問題点を論じている。同時に, W.C.Smith, *Islam in Modern History*, New York, 1957, も参照のこと。
- (17) M.Motahhari, *Nazarī beh Neẓām-e Eqtesādī-ye Islām, Enteshārāt-e Ṣadrā, Qom, 1372 (1993)*, p.18.
- (18) Ibid. p.17.
- (19) Ibid. pp.19-20.
- (20) 拙稿, 『イスラームの商法と婚姻・離婚法, 「諸問題の解説」翻訳と解説』, 大阪外国語大学学術研究双書 29, 2002 年, の中で, 12 イマーム派の事例として, ボルージュルディーの *Towẓīh al-Masā'el* を取り上げて, 商法, 婚姻, 離婚法関係の項目を翻訳, 解説した。特に, 商法に関する規定の中で, リバーの概念に注目し, イスラームの倫理観の基本を探ろうとした。また, その他邦語の文献としては, 黒田寿郎編『イスラーム経済—理論と射程—』三修社, 1988, がある。本書はタ

イトルが示すとおり、基本的には理論書であり、実証性に乏しい印象があるものの、バーキルッ・サドルの所論を分析、検討し、いくつかの有意義な見解が提示されている。さらに、M. ロダンソン、山内ひさし訳『イスラームと資本主義』も参照したが、本書は扱う期間が長期に渡る点で説得性が十分でないこと、さらに著者のイデオロギー的立場が随所に現れて公正を欠く印象があるものの、イスラーム経済の特徴の一端を明らかにしている。この他、Ziaul Haque, Riba, The Moral Economy of Usury, Interest, and Profit, Kuala Lumpur, 1995, A.A.A. Fyze, Outlines of Muhammadan Law, Oxford, 1960, Shirazi, 'Abd al-Karim bi Azad, Masa'el-e Eqtisadi, Tehran, n.d., Maghnieh, Javād, Fiqh-e Tatbiqī, Madhāheb-e Panjgāneh, Ja'fari, Ḥanafī, Māleki, Shā'fi, Hanbalī, tarjomeh, Pūr-e Javādī, Tehran, 1363 などとも参照した。

(21) Moṭahhari, op. cit. pp.238-.

(22) Ibid. pp.145-146.

(23) Ibid. pp.45-47. Cf. 注 (39)

(24) Ibid. pp.50-59, 同時に『経済学辞典』大阪市立大学経済研究所編、岩波書店、「所有権」、「労働価値学説」、「剰余価値」、「供給関数」などの項目を参照した。

(25) 公正については、拙稿、上掲「神の公正」を参照されたい。

(26) 井筒俊彦『コーラン』下、「55. お情けぶかい御神」, p.163.

(27) Moṭahhari, op. cit. p.56.

(28) Ibid. pp.57-59.

(29) 拙稿、「神の公正」, pp.131-132, において、イスラームでは悪をどのように理解するかモタッハリーの解釈が紹介してある。そこでは、人間社会では差別的現実があり、これは人間の目には不条理に見えても実は神の遠大な宇宙創造の計画である旨が示されている。

(30) Moṭahhari, op. cit. pp.208-209.

(31) Ibid., pp.62-109.

(32) Ibid. pp.77-.

(33) Cf. ロダンソン、上掲書、第 III 章。

(34) Moṭahhari, op. cit. p.102.

(35) Ibid. 104.

(36) Ibid. pp.105-106.

(37) 拙稿、『イスラームの商法』, p.88.

(38) Ibid. pp.89-90.

(39) 黒田、上掲書, pp.19-25, において、差別的個別者の個々の労働の優先をイスラーム経済の顕著な特徴としてあげている。この立場は、すでにでも触れた。以下でさらに検討を行うモタッハリーの立場とも基本的に合致する。上記参照箇所の中で、黒田はバーキルッ=サドルの説を総括して次のように述べている。

土地を含めた自然資源は、万人のために開かれた公的なもので、それを活用する者に他者にたいする優先権を生ぜしめるような私的権利が与えられる。要はそれにたいして加えられる労働、その結果生ずる活用が私的権利の根拠であり、各自の活動が及ぶ限りでこの権利が認められるが、それ以上のものに関しては権利は決して及ばず、また活動がやんだ時点で権利も消滅するといった見解が一貫してとられている。

(40) 拙稿、『イスラームの商法』, 「売買に関する規定」解説, pp.75-97 に詳しいので参照されたい。

(41) Moṭahhari, op. cit. p.90.

(42) 一般にリバー商品として認められているのは、大麦、小麦、ナツメヤシ、金、銀、乾しぶどうなどである。私見では、リバーの概念は単に商取引上の不労所得を意味するばかりではなく、もっと幅広くイスラーム倫理の根幹に関わる意味があると考えている。

(43) Moqaddameh. pp.387-. 本節では『序説』に依拠しながら紹介、分析を行うが、『序説』は Man and Universe, translated by Mustajab Aḥmad Anṣārī, Qom, 1997, というタイトルで翻訳がなされている。筆者は本翻訳も参照したが、全体としては原文に忠実に訳されており、有益ではあるが、ところ

どころ省略が見られるので使用に際して注意が必要である。

- (44) Ibid. p.389.
- (45) Ibid. p.393.
- (46) Ibid. p.394.
- (47) Ibid. p.394.
- (48) Ibid. p.399.
- (49) Ibid. p.400.
- (50) Ibid. p.407.
- (51) Ibid. 408.
- (52) Ibid. 410.
- (53) Ibid. pp.411-.
- (54) Ibid. p.417.
- (55) Ibid. p.418.
- (56) Ibid. p.421.
- (57) Ibid. p.421
- (58) Ibid. pp.423-456
- (59) Ibid. p.423. 一例を挙げると、シャリアティーには『アブー・ザル』という翻訳書がある。この人物の解釈をめぐる、モタッハリーは、宗教の英雄アブー・ザルが唯物的傾向をもつ「イスラーム主義者」によって矮小化され、単に物質的目的のために活動した人物として解釈されていることを痛烈に批判している。ただし、『序説』の記述だけではこの事例でシャリアティーを直接批判しているのか断定は出来ない。慎重を要する。
- (60) モタッハリーとシャリアティーの間に反目があったことはよく知られている。例えば、1968年、シャリアティーの宗教家階層批判が直接の原因となって、モタッハリーはホセイニエ・イルシャードでの活動から身を引いている。興味深い事例として、両者の不仲を革命の最高指導者ホメイニーは知っていたが、結局運動の分裂を危惧して態度を明らかにしなかったといわれる。また、mostaz'afūn という革命中ホメイニーによってもよく用いられた語は、実はシャリーアティーが最初に用いたといわれてる。Abrahamian, op. cit. p.479.
- (61) Moṭāhharī, Moqaddameh, p.426.
- (62) Ibid. p.428.
- (63) Ibid. pp.435-6
- (64) Ibid. p.448.
- (65) Ibid. p.452.
- (66) Ibid. p.457.
- (67) Ibid. p.461.
- (68) Ibid. p.462.
- (69) Ibid. pp.461-462. さらに、拙稿、「神の公正」を参照されたい。
- (70) Ibid. p.466.
- (71) 拙稿「「知」の意味するもの—比較文化（思想・社会）の枠組みについて—」『日本語・日本文化』、大阪外国語大学留学生日本語教育センター、2001年3月、の中で、Rahbarī-ye Naṣṭ-e Javān（「若い世代の指導」）という論考を紹介検討した。

(2003. 10. 10 受理)